



Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies
2004

Tony Lévy et Roshdi Rashed (dir.), *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*

Max Lejbowicz



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/177>

ISSN : 2273-0893

Éditeur

Classiques Garnier

Référence électronique

Max Lejbowicz, « Tony Lévy et Roshdi Rashed (dir.), *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)* », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 2004, mis en ligne le 16 juillet 2008, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/crm/177>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mai 2019.

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Tony Lévy et Roshdi Rashed (dir.), *Maïmonide philosophe et savant* (1138-1204)

Max Lejbowicz

RÉFÉRENCE

Tony Lévy et Roshdi Rashed (dir.), *Maïmonide philosophe et savant (1138-1204)*, Leuven, Éditions Peeters (« Ancient and Classical Sciences and Philosophy »), 2004, XII-478p., 2 index des noms (1/ anciens et médiévaux; 2/ modernes et contemporains)
ISBN 2-87723-791-1

- ¹ Le volume rassemble des « études issues d'un colloque organisé à Paris », comme l'indique la p. VII sans plus de précision, hors les remerciements adressés aux onze institutions qui avaient soutenu la manifestation. Le recenseur doit se tourner vers ses archives pour déterminer plus complètement l'événement : le colloque *Maïmonide : traditions philosophiques et scientifiques médiévales arabe, hébraïque, latine*, s'est tenu du 17 au 20 juin 1997 à l'Institut du monde arabe, à Paris donc, mais aussi au Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales, à Villejuif. Plus d'un tiers des intervenants du colloque ne se retrouve pas dans le volume (neuf sur vingt-six pour être exact, et non des moindres : Herbert A. Davidson, Abdeli Elamrani-Jamal, Michel Garel, Maurice-Ruben Hayoun, Moshé Idel, Mushim Mahdi, Régis Morelon, Piero Morpugo et Charles Touati). En revanche, une contribution y a été ajoutée (Michael Schwarz) et un des auteurs maintenus ne présente pas le même texte (Josef Stern). La sélection s'est réalisée en regroupant les contributions en quatre parties, qui diffèrent de celles du colloque par leur nombre et par leur libellé. Cette mise au point faite au nom d'une saine historiographie, je n'ai pas à m'attarder sur les changements que je viens de mettre à jour puisque les éditeurs les taisent et qu'a fortiori ils ne les expliquent pas.

- 2 Comme le veut le genre, le volume réunit des études spécialisées ; ici, dix-huit au total. Elles apportent le plus souvent de nouveaux éclairages sur des points particuliers de la vie et de l'œuvre de Maïmonide. Son environnement dans l'Égypte de la fin des Fatimides et des débuts des Ayyubides est très précisément décrit (Joël Kraemer). Sa culture de logicien est excellemment analysée (Ahmad Hasnawi). Sa conception du déterminisme fait l'objet de plusieurs communications (Gad Freudenthal, Arthur Hyman et Josef Stern), de même que certains aspects de sa philosophie-théologie (Rémi Brague, W. Zéev Harvey, Michael Schwarz). Sa vision d'une sorte d'histoire des religions par défaut est présentée avec minutie (Paul B. Benton, Sarah Stroumsa). Ses connaissances mathématiques (Tony Lévy, Roshdi Rashed) et médicales (Y. Tzvi Langermann) sont évaluées avec bonheur. Enfin son retentissement dans les mondes arabe (Haïm Zafrani), juif (Jean-Pierre Rothschild) et latin est retracé de différents points de vue ; pour m'en tenir à ce dernier : en termes généraux avec Wolfgang Kluxen, dans des textes rédigés dans les années 1270 avec Gilbert Dahan (pour l'essentiel, les *Errores philosophorum* de Gilles de Rome et le syllabus de 1277), dans la pensée médicale avec Marilyn Nicoud.
- 3 Comme le genre ne le veut pas, les articles spécialisés qui composent le volume ne sont pas situés dans le développement des études maïmonidiennes, ni en introduction ni en conclusion. S'il est dans les règles admises des actes d'un colloque que chaque contributeur travaille sur un aspect particulier, il l'est tout autant qu'une présentation ou qu'un bilan fasse le point sur l'apport de l'ensemble ainsi constitué au thème général qui a été pris pour objet d'études. Ici, en dehors de certaines contributions qui, par fonction, ne touchent qu'à des sujets très précis, rien n'est dit sur le *status quaestionis* des études maïmonidiennes. Ma recension ne se substituera pas à cette synthèse défailante. Je me contente de m'arrêter à un aspect : les rapports qui se nouent entre les trois monothéismes durant la période 700-1500, en essayant de les envisager du point de vue islamique. Ils sont parfois effleurés dans le livre de manière que je trouve quelque peu surprenante. La conception que l'historien s'en forge a des incidences trop importantes sur son travail pour qu'ils ne soient pas abordés de front.
- 4 Selon la p. 254, Maïmonide, natif de Cordoue, « formé en Espagne et au Maroc, sous le règne des Almohades, opte vers la trentaine pour l'Égypte. » *Opte*, c'est-à-dire « choisit entre plusieurs choses ou personnes »¹. Celui que l'on a considéré il y a peu comme « le maître des études juives en France en cette fin du XX^e siècle »² a présenté en ces termes, il y a quelques quarante ans, la même tranche biographique : « Peu après 1160, la famille de Maïmonide [...] réussit à quitter pour toujours l'Occident musulman rendu si inhospitalier aux minorités religieuses par la première domination almohade. [...] La famille ne tardera pas à s'installer en Égypte, exactement à Fostat (ou Vieux-Caire), siège de l'une des communautés juives les plus considérables à cette époque. »³ Inutile d'insister : les deux versions de l'installation égyptienne des Maïmonide ne sont pas compatibles. Il faut « opter ».
- 5 À plusieurs reprises, dans l'ouvrage sous examen, le mot « tolérant » et ses paronymes sont jugés inappropriés pour décrire la situation des juifs dans le *dār al-islām*. Dans un cas (p. 9, n. 9), le terme anglais d'« inclusive » est préféré à celui de « tolérant ». Dans un autre, « le modèle andalou de rencontre philosophique » est vanté, avec cette explication : « Contrairement à ce qui a souvent été dit, il ne s'agit sans doute pas d'une quelconque idée de la tolérance encouragée par la pitié islamique, mais de la reconnaissance formelle d'un statut juridique conféré à une certaine multiplicité et à une certaine différence (p. 253). » Encore qu'il n'utilise à aucun moment le terme juridique

adéquat, l'auteur fait probablement référence au statut de minorités protégées que l'islam accorde aux fidèles des religions du Livre autre que celle du Qur'ān, la *dhimma* avec ses obligations fiscales, la *djizya*, avec ses contraintes comportementales, le *sighār*, et avec ses astreintes vestimentaires, le *ghiyār*. Je ne vois pas comment il serait possible de le comprendre autrement : « Nul n'ignore en effet que ce qui régissait la société islamique, c'est le droit élaboré par les juristes à partir du Qur'ān, de la parole prophétique attestée. Selon celle-ci, les religions révélées, et elles seules, ont le droit d'exister comme telles, avec leurs institutions, au sein de la cité islamique. » Il est incontestable que la *dhimma* assure la coexistence des diverses religions du Livre au sein du *dār al-islām*, mais elle le fait en imposant aux non-musulmans des devoirs spécifiques, donc en instaurant et en codifiant des inégalités à partir de l'appartenance confessionnelle. Je ne suis pas loin de penser que le terme de « tolérance » est probablement celui qui décrit le mieux cet état de fait, dès lors que, délaissant le sens laudatif d'« ouverture d'esprit » qui prévaut aujourd'hui, on en revient au sens en usage à la fin du moyen âge, et toujours actuel, d'« action de supporter patiemment des maux »⁴. La communauté musulmane supporte les fidèles des révélations que Mohammed a abrogées. Mais peu importe le terme des langues européennes finalement retenu. Ceux de *dhimma*, de *djizya*, de *sighār* et de *ghiyār* sont assez explicites. Il suffit de les mentionner, d'en donner le sens, de les illustrer par des exemples et de dégager la nature du système qu'ils forment. Il est inhérent au *dār al-islām*. Il évite de s'émerveiller sur : « la multiplicité juridiquement reconnue et socialement acceptée ; d'aucuns parleraient aujourd'hui du droit à la différence au sein de la cité (islamique). »⁵ La *dhimma* pénalise les différences religieuses. Elle se place à l'opposé du « droit à la différence » : elle légalise certes des altérités religieuses, mais en imposant à ceux qui les incarnent un état d'infériorité sociale⁶.

- 6 En rappelant certains éléments du cadre juridique et de l'environnement social de la cité islamique, je ne voudrais surtout pas laisser entendre que sous un tel régime il n'y a jamais eu, entre les musulmans et, d'autre part, les juifs ou les chrétiens, des rencontres culturellement fécondes et humainement heureuses. Dans l'exercice de ses fonctions, un responsables politique expérimenté décèle les compétences et apprécie les experts au-delà des barrières confessionnelles. Quant à l'homme de culture, il reconnaît les siens d'où qu'ils viennent et quelles que soient les traditions dont ils sont issus. Aucun prince ni aucun savant musulmans à la hauteur de leur tâche n'ont dérogé à cette règle d'or : lorsqu'ils ont discerné l'envergure intellectuelle de certains membres du *dār al-islām* placés en situation d'infériorité sociale, ils ont mis entre parenthèse, si je puis dire, l'enjeu religieux et ont considérés ces demi-exclus de jure comme des collaborateurs ou des partenaires à part entière de facto. L'ouvrage sous examen le montre amplement : l'esquisse d'une République des lettres a existé sous les derniers Fatimides et les premiers Ayyubides. Elle s'est estompée sous les Almohades⁷. Quant au génial Maïmonide enfin, il s'est toujours considéré comme un Andalous et a toujours considéré l'Égypte comme un pays étranger (p. 281-282 et 300). Il est un témoin exemplaire de la culture arabo-musulmane, ombres et lumières confondues : il en a durement subi les contraintes ; mais, sans rien abdiquer de sa foi, il s'est fait et s'est parfait au contact des plus hautes réalisations de cette culture.

NOTES

1. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, s. v.
2. J. Jolivet et M.-R. Hayoun, avant-propos à G. Vajda, *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*, Paris, Éditions du Cerf (Patrimoines/Judaïsme), 1989, p. 7.
3. G. Vajda, « La pensée religieuse de Moïse Maïmonide : unité ou dualité ? », *Cahiers de civilisation médiévale*, 11 (1966), p. 29-49, aux p. 29-30, repris dans le volume mentionné à la note précédente, p. 209-241, à la p. 210.
4. A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, s. v.
5. Cette toute dernière citation de la p. 254 est la seule que le chroniqueur du *Libération* (n° du 31 mai 2005) a extraite du livre dans son compte rendu.
6. Voir B. Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, traduit de l'anglais par Ph. Delamare, Paris, Fayard (« Nouvelles études historiques »), 1988, p. 99-101 : les réformes ottomanes du XIX^e siècle ont aboli la *dhimma* pour instaurer l'égalité des citoyens dans l'Empire. Que la société ait suivi les dirigeants est un autre problème : on pourrait parler d'une *dhimma* résiduelle, qui perturbe l'avènement de la démocratie.
7. Voir, quelles que soient les réserves qu'inspire sa présentation de la conquête de l'Espagne par les Arabes aux p. 44-48, N. Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*, Leyde, Brill (Medieval Iberian Peninsula. Texts and Studies, X), 1994, p. 116-129 ; la situation de Maïmonide sous les Almohades est examinée aux p. 119-125. L'étude plus générale de G. Vajda, « L'image du juif dans la tradition islamique », *Les Nouveaux Cahiers*, 13-14 (printemps-été 1968), reprise dans *Sages et penseurs sépharades*, p. 103-111, est toujours actuelle.